

Francisco Carpintero

Buena parte de los estudios sobre los derechos humanos (al menos los que son razonablemente progresistas) comienzan indicando algo así como que “tras la crítica kantiana a la cosa en sí” todo intento para fundamentar los derechos más allá de la simple intersubjetividad, está condenado al fracaso. Ciertamente, existen académicamente varios tipos de intersubjetividad, porque una es la fáctica, otra la contrafáctica, otra la obtenida desde una teoría ideal de la justicia, etc. Es preferible permanecer en la simple intersubjetividad sin más, como la que hoy razonablemente existe en cualquier Estado social de derecho.

Con esta presentación del discurso aparece, incidentalmente para los propósitos presentes, una cuestión francamente espinosa, que es la de determinar en qué consiste la intersubjetividad, y cuando se puede comprobar que hay tal consenso: Pues los autores de estos ensayos suponen o postulan que tal consenso social ya está, ahí delante, tal como cualquiera puede comprobar oyendo la radio o viendo los telediarios. Ciertamente, el afán por ser políticamente correctos lleva a cierta unificación (al menos lingüística o terminológica) que puede producir la impresión opuesta. Sin embargo, parece que la prensa diaria nos transmite más bien un disenso continuo, incluso en temas importantes, a menos que alguien oiga siempre la misma emisora o lea el mismo periódico.

Si volvemos al argumento principal, que es la falta de un sustrato metafísico para hablar de la cosa en sí, lo primero que cual-

quiera puede ver es que este tipo de alusiones a la crítica kantiana sobre las cosas, deben ser tomadas con cautela, quizá con tanta o más precaución que esas ‘cosas en sí’ de las que trató Kant en su *Crítica de la Razón Pura*. No es mi intención ahora contradecir o polemizar con Kant, entre otras cosas porque puede que él lleve cierta razón cuando trata de las categorías puras a priori del Entendimiento (Kant pretendió distinguir con cierta nitidez el Entendimiento o *Verstand* de la Razón o *Vernunft*). Pero si un conocimiento superficial de Kant lleva a cuestionar la posibilidad de conocer las cosas en sí, una lectura más acabada de la obra kantiana puede llevar a entender este tema de otros modos algo más matizados. Es importante restablecer el pensamiento kantiano, no porque pueda existir algo así como un respeto supersticioso ante Kant (al fin y al cabo, un hombre como todos nosotros), sino porque las explicaciones kantianas sobre el conocimiento de las cosas en sí mismas apuntan a un problema eterno del ser humano; y estos temas no deben ser descuidados.

Kant no fue precisamente un revolucionario, ni en su teoría sobre la moral o el derecho, ni mucho menos en su explicación de la ciencia. En el derecho y las leyes, él mostró horror ante la Revolución, y propuso la obediencia incondicionada a las autoridades constituidas. La moral y el orden social eran los temas que él realmente –por así decir– amaba: Como buen prusiano puritano, solamente concebía la perfección personal al filo de la moralidad existente. En la teoría de las ciencias mostró también un fuerte conservadurismo, y la suya fue ante todo un esfuerzo por privar de fundamentación a las filosofías prácticas y teóricas que llegaban desde la Isla, especialmente de Escocia. Se enfrentó expresa y deliberadamente a David Hume, con quien discute a lo largo de toda su obra crítica, tanto en “La doctrina de los elementos” como en “La teoría trascendental del método”. En mucha menor medida criticó también a Leibniz y Wolff. El filósofo que cita entusiastamente en los momentos decisivos es Platón.

LA CRÍTICA A LA METAFÍSICA: ¿QUÉ METAFÍSICA?

Su filosofía crítica atiende a dos frentes. De un lado el empirismo de Hume que llevaba a unas actitudes éticas utilitaristas que él no podía aceptar. Del otro, la crítica a la metafísica usual en el siglo XVIII, fundamentalmente wolffiana, a la que llama “Retórica trascendental”; llamarla trascendental fue sin duda un gesto de simpatía hacia sus antiguos maestros, a los que apreciaba y de los que tanto aprendió. En su crítica a la metafísica existente, alcanzó ante todo a Gabriel Vázquez, Luis de Molina y, sobre todo, a Francisco Suárez, porque Leibniz, formado en la metafísica suareziana, dependía ante todo de estos jesuitas, del mismo modo que Christian Wolff. Esta metafísica era bastante peculiar: La propugnó beligerantemente contra Tomás de Aquino, Gabriel Vázquez, que se negó (al menos, de hecho) a reconocer las consecuencias epistemológicas de las distintas formas de ser o existir que había propuesto Aristóteles, y situó en su lugar un único criterio, el propuesto por Juan Duns, llamado formal, que es el que usamos –según Duns– cuando consideramos las cosas antes de que intervenga alguna consideración humana. Scoto triunfó después de su muerte, no en las manos de sus amigos, como fueron Ockham y, en el siglo siguiente, Juan de Gerson, Conrado de Summenhart, Jacobo Almain o Gabriel Biel. Los jesuitas españoles que cierran el período más conocido de la Segunda Escolástica Española, entroncaron normalmente con Scoto a través, fundamentalmente, de Gerson, a quien seguían editando aún en el siglo XVIII (Amberes, 1706, Ex Tipis S.J.). Con Vázquez triunfó el criterio *formaliter* como el escorzo peculiar desde el que los filósofos, como tales, estudian la realidad.

La consideración formal de la realidad, tal como exigieron Duns o Vázquez, tuvo dos consecuencias inmediatas. Una en el plano de la filosofía teórica, que desde entonces comenzó a estudiar las pretendidas esencias inmutables de las cosas, *more platónico*. Ellos no siguieron expresamente a Platón –que era un filó-

sofo pagano— sino un estilo ciertamente platónico que entiende que las ideas cognoscibles han de ser inmutables porque Dios creó toda la realidad *sub specie aeternitatis*, esto es, en una dimensión en la que no hay antes ni después. Luego, lo existente es lo existente, y la historia queda sin explicación, a menos que supongamos (como parece que ellos hicieron) que el histórico es el factor que lo corrompe todo. La otra consecuencia es un correlato de esta: Las cosas son, y al ser, son buenas. Ni Vázquez ni Molina disociaron el tránsito desde este ser nouménico al deber ser práctico: Para ellos, del mismo modo que para Platón, lo que es, es lo que debe ser.

Francisco Suárez no pudo aceptar este planteamiento, que implicaba el surgimiento del deber al margen de normatividades. Él, uno de los grandes teóricos del Estado moderno, necesitaba insistir en que el deber sólo puede surgir desde la voluntad autorizada. Pero tampoco podía separarse del objetivismo metafísico que sus hermanos de Orden habían puesto de moda, aunque quizá fuera más correcto expresar que Vázquez y Molina se limitaron a recoger la moda intelectual. Porque una persona deseosa de notoriedad —como era el caso suyo— no podía disolver las esencias metafísicas en simples contenidos contingentes de la voluntad de Dios. Según Tomás de Aquino, tal disolución hubiera sido una blasfemia; aunque Suárez —apartado *toto coelo* del de Aquino— quizá no vivenciara así la explicación de este tema. Sucedió que bastantes teólogos de la segunda mitad del siglo XVI, hartos de la complejidad de las escuelas filosóficas aristotélicas, deseaban una explicación más simple del mundo moral; las necesidades catequéticas que arrancaban desde Trento hacían soplar el viento en esta dirección.

Para resolver los problemas que él mismo planteaba, Suárez echó mano de un viejo recurso escolástico, que encontramos ya en Duns: Distinguir dos vertientes o sectores de la Ley Eterna de Dios, la *lex indicans*, y la *lex imperans seu praecipiens*. La ley indicativa nos ofrece lo que hay, y la ley imperativa nos ordena

obedecer lo que ya hay. Así salvaba tanto el objetivismo propio de la nueva metafísica como lo que él mismo llamaba, siguiendo la tradición escolástica, la *ratio debiti*, esto es, las razones por las que puede ser exigida una conducta. Nada nuevo bajo el sol: Jugó con la *ratio essendi*, que expresaba el ser, y la *ratio debiti*, que fundamentaba el deber ser. No fue la Teología la que prevaleció sobre la Filosofía: Fue ésta la que impuso sus condiciones a aquella, de forma que la Ley natural se volvió inmutable porque la nueva tendencia filosófica únicamente pensaba en ideas inmutables.

Ellos seguían el espíritu de Trento. Los padres conciliares querían acabar con el desorden moral que había dominado la Baja Edad Media, y frente al *homo ludens* que historió Huizinga, situaron un hombre severo, para el que las cosas buenas siempre serían buenas, y las malas siempre malas. El talante de Trento no podía apoyarse en la filosofía tomista, que distinguía varias formas de ser, y como los distintos respectos o modos se combinaban entre sí ocasionalmente, se podían obtener demasiadas conclusiones sobre un mismo problema. Los teólogos necesitaban ahora una filosofía moral que mostrara inequívocamente que siempre será bueno ayudar al que está en extrema necesidad, y que siempre será malo adulterar.

El tema era francamente espinoso, porque el Papa Juan XXII había canonizado a Tomás de Aquino, y no a Duns Scoto. Además, el final del siglo XV y la primera mitad del siglo XVI asistieron al triunfo fugaz de la filosofía tomista, dentro y fuera de España. El Cardenal Cayetano, Juan Capreolo (difundido por los epítomes de Pablo Soncinas), Konrad Koellin o Silvestre Ferrara, y Francisco de Vitoria, como en general los Salmanticenses, dominaban entonces la escena académica en la mayor parte de Europa. El teólogo que rompió abierta y expresamente con el tomismo fue Gabriel Vázquez, pero ésta fue una actitud torpe, porque creaba polémicas y, además, los entonces estatutos de la Compañía de Jesús imponían a sus miembros el seguimiento de la doctrina de

Tomás de Aquino. Luis de Molina, más diplomático, simplemente expuso su pensamiento, sin polemizar con nadie. Francisco Suárez, maestro en diplomacia y quizá también de histriones, cuando quiere sentar una tesis especialmente contradictoria contra Santo Tomás, declara que esto es así porque así lo expone *Divus Thomas* en la Suma teológica, etc. En Suárez se dieron la mano la audacia, la diplomacia y el sincretismo.

La metafísica que desarrolló Suárez, con sus extensos juegos lógicos, fue la que arrolló en los ambientes moderados de la Modernidad. Pues durante los siglos XVII y XVIII se impuso un chantaje: Había que optar entre el empirismo de Hobbes o la metafísica de Suárez. El estado de la cuestión se hizo más difícil a finales del siglo XVII, pues Locke domesticó a Hobbes y lo convirtió en un animal de compañía omnipresente y educado. No hubo salida ante el dilema: O postulaban las esencias inmutables de las cosas, o negaban la posibilidad misma de conocer esas cosas o sustancias. Porque durante el siglo XVII se extendió de tal forma el sentimiento de que la Ley natural había de estar fundamentada necesariamente en un orden nouménico inmutable, que quien negara esto se introducía por el camino de los ateos. Fue todo un espectáculo ver a Samuel Coccejus, que fundamentaba la Ley natural ante todo en la voluntad de Dios, defenderse de la acusación de reducir el derecho a la fuerza y tener que explicar que él hablaba de la voluntad santa de Dios, no de Trasímaco.

EL EMPIRISMO Y LOS PROBLEMAS DE LA GEOMETRÍA

Kant reaccionó contra Leibniz, Wolff, y posiblemente también contra Suárez. Pero, ¿contra qué escuela o filósofo reaccionó Hobbes? La cadena de pensadores que compusieron Hobbes, Locke, Hume y Bentham insiste ante todo en el fenomenismo y consiguiente sensismo epistemológico. ¿Es que ellos pensaban

que no podían afirmar la real existencia de París o Edimburgo? El problema no era tan simple.

Hobbes propuso un método estrictamente constructivista para explicar las figuras geométricas. Le parecía una estultez definir un triángulo rectángulo como aquel triángulo que tiene tres ángulos iguales. Él prefería partir desde un punto, explicar la formación de la línea y del ángulo posterior, hasta alcanzar la superficie. Si alguien piensa que al tratar de la Geometría nos salimos del tema, debe tener presente que la Geometría, junto con la Astrología, eran los paradigmas científicos de aquel momento. Mandaban las exigencias de la Geometría, que se confundían con los de la Astrología, a veces explicadas por la Mecánica cartesiana.

Thomas Hobbes fue ante todo un desvergonzado que explicó públicamente lo que otros muchos sabían pero no explicaban por entender que sólo representaba un sector o un momento del conocimiento del ser humano. La Geometría de la Baja Edad Media fue ante todo constructivista, y los que se ocuparon de ella (normalmente de pasada, pues no solían ser geómetras de profesión) hablaban de ir desde el punto a la línea, desde esta a la figura, desde la figura a la extensión. Tomás de Aquino lo explicaba sucintamente: “*Nam punctus motus facit lineam; lineae motus facit superficiem; superficies motus facit corpus*” (Parágrafo 359 del “*In Posteriorum Analyticorum*”). No aceptaron la posibilidad de captar de un solo golpe de vista lo que es un triángulo o una esfera. El delicioso tratado de Pedro de Alliaco sobre la esfera (en el que colaboraron otros autores), nos muestra hasta qué punto estaba presente en ellos el espíritu resolutivo junto con la capacidad para ir componiendo las figuras según distintas posibilidades de la intuición de los objetos en el espacio. El método resolutivo-compositivo era, por otra parte, el de los aristotélicos, aunque éstos suponían la existencia de un intelecto agente que, gracias a la intuición global de cada cosa, nos ofrecía la noción universal.

Hobbes se insertó en una amplia tradición filosófica. Además, los teólogos de la Edad Media solían conocer bien el pensamiento

de Leucipo y Demócrito. Ellos no se habían hecho ilusiones sobre la posibilidad de conocer acabadamente las esencias o ideas de las cosas. Los teólogos tardíos, como Vázquez o Molina, sí postularon la necesidad de conocer de una vez y para siempre la esencia de cada cosa: Porque no en vano Gabriel Vázquez había cortado polémicamente con Tomás de Aquino. Este último mantenía que el conocimiento más fiable es el que nos proporcionan los sentidos, y que la facultad cognoscitiva que constituye el fundamento último de todo conocimiento es el tacto, que nos ofrece el conocimiento más seguro y nos proporciona los mayores placeres. Pero, incluso a través de los sentidos, solamente conocemos –según Tomás– *quaedam infima rerum*. Por lo demás, en las mismas ciencias especulativas no podemos conocer las esencias de las cosas porque, como explica en el parágrafo 363 del “In Posteriorum Analyticorum”, nuestro conocimiento es un movimiento desde una cosa a otra, y este movimiento ha de terminar en un punto final; este punto final son los efectos de ese conocimiento, es decir, de esa ciencia; pero no podemos saber qué sean las esencias de las sustancias separadas.

Cabe preguntarse sobre el porqué de esta desconfianza medieval en las posibilidades del conocimiento. La respuesta debe ser buscada ante todo en las discusiones sobre la Geometría. Las Matemáticas tuvieron una función menos relevante en esta época, ya que hasta la introducción de los guarismos llevó una vida lánguida. Además, fueron entendidas ante todo como un saber auxiliar. El hecho de que el primer libro impreso de Matemáticas sea un incunable veneciano sobre Aritmética para comerciantes, muestra este rasgo del desarrollo de las Matemáticas en este sector de la historia. El tratado exacto por excelencia eran los Elementos de Euclides, cuya precisión constituía la garantía de que el sol saldría todos los días. Pero los postulados de Euclides fueron desarrollados históricamente gracias a las Matemáticas. La aplicación del saber matemático al geométrico permitía ir más allá, tanto en la construcción de edificios, como en el comporta-

miento de los cuerpos celestes. La combinación de los axiomas geométricos con los conocimientos matemáticos produjo bastantes perplejidades, y fue Descartes quien elevó estas perplejidades al rango de contradicciones, y propuso sacrificar a Euclides en favor de las Matemáticas.

El problema era complejo, y no se deja reducir a un rasgo decisivo cuya exposición aclare todo el proceso histórico. Sucedió que la aplicación de las Matemáticas a los Elementos euclídeos llevaba a oscuridades. No existían dudas de que las Matemáticas enriquecían el conocimiento que se adquiría con la lectura de la obra de Euclides; pero, pasado el tiempo, tampoco hubo dudas de que Euclides y las Matemáticas eran incompatibles. La piedra del escándalo venía dada especialmente por el IV postulado de Euclides, que es el que define las líneas paralelas: Cuando las condiciones genéticas de las paralelas eran desarrolladas matemáticamente, todo se estropeaba. El problema era que Euclides se basaba en el sentido de la vista, porque es la vista la que nos hace saber lo que es una línea, un ángulo recto, o unas líneas paralelas. La discusión se trasladaba desde las Matemáticas a las posibilidades y fiabilidad de los sentidos corporales: En caso de conflicto, ¿qué había que preferir: Lo ofrecido por la vista o la racionalidad de las Matemáticas?

Las respuestas de los científicos hasta el siglo XVII fueron confusas, porque no podían aceptar que la razón se opusiera a la razón: Pues el conocimiento obtenido por la vista era considerado también un conocimiento racional. El sentido común y la tradición le indicaban a Copérnico que el Sol se movía en torno a la Tierra. Pero, ante las dificultades constantes, Copérnico decidió dejar tranquilas a las estrellas e hizo moverse a la Tierra. Situó una hipótesis de trabajo que, a diferencia de la anterior, resolvía más problemas que dificultades creaba. Y creaba un precedente como de enmienda a la totalidad del saber.

RENATO DESCARTES HIZO UN NUEVO PLANTEAMIENTO

El Barroco del siglo XVII tuvo mucho de confusión y desesperanza. Si pensáramos que las aportaciones de Descartes y Galileo determinaron seguridad y optimismo en las posibilidades del futuro, nos estaríamos equivocando. Sánchez publicó el “Quod nihil scitur”, y en el terreno de la Filosofía práctica, Suárez había renunciado a la posibilidad de calcular un *medium rei* en la medición de las conductas. Su seguridad metafísica, obtenida mediante la aplicación del criterio *formaliter* era, en realidad, una huida hacia delante. Su Metafísica era la enseñada en las Universidades y en los Seminarios que había hecho crear Trento, y cabe que nos preguntemos si Descartes reaccionó contra ella. Si estudiamos los textos de Cosmología, Psicología, etc., que se estudiaban aún en el siglo XX en los Seminarios católicos, asistimos a unas especulaciones hechas por cabezas pensantes que no se habían movido de sus mesas de trabajo, sin ningún contacto, por lo demás, con los descubrimientos físicos, ya fueran teóricos ya experimentales. Los tiempos eran, ciertamente, difíciles, y la mala calidad de los estudios que se derivaban desde el talante de la metafísica suareziana, contribuía a agravar las dificultades.

Pero no había otra cosa. La Filosofía y la Teología de Tomás de Aquino habían sido barridas en los ambientes escolásticos progresistas. Gabriel Vázquez había denunciado la *circulatio* sobre la que, según él, reposaba toda la Filosofía práctica aristotélica, que en un primer momento declaraba que la razón era una forma lógica vacía que era rellena —por así decir— desde el estudio de las tendencias del ser humano, y que en un segundo momento, sin embargo, hacía intervenir a esa misma razón regulando el alcance de las tendencias naturales que la componían. La Teología tomista estaba perdida igualmente, pues ya Duns Scoto, sin ser original, había considerado que el ser humano tiene dos fines últimos, uno natural y otro sobrenatural, de forma que el hombre perfecto podía ser considerado al margen del pecado y de la Gracia.

Todos los Nominales del siglo XV, y buena parte de los españoles del siglo XVI, siguieron este camino, conocido usualmente el *puris naturalibus*, que se oponía frontalmente a las bases antropológicas tomistas, ya que Tomás de Aquino consideraba un hombre *exitus a deo et redditus ad deum*, y no disociaba tan fácilmente el plano natural del sobrenatural. Pero Vázquez, Molina y Suárez se alistaron rápidamente en las filas del *puris naturalibus*.

El conocimiento de las explicaciones tomistas había sido francamente limitado en la mayor parte de los teólogos, incluso en el momento del apogeo tomista. De hecho, buena parte de los escolásticos españoles del siglo XVI solían citar solamente la Suma Teológica del de Aquino. La Suma contra Gentiles, los Comentarios a las Sentencias, etc. eran textos poco conocidos. A esta limitación se añadió pronto otra de más alcance. Como los escolásticos tardíos citaban con fluidez la Suma Teológica, pronto se creó la mentalidad que entendía que la Segunda escolástica era la culminación de una escuela filosófica que arrancaba fundamentalmente desde Tomás de Aquino, o que lo incluía a él. Ya indicaba que Francisco Suárez, cuando establecía alguna tesis especialmente contradictoria frente a las enseñanzas de Tomás, explicaba que esto era así porque así lo establecía *Divus Thomas* en tal lugar de la Suma Teológica. Sucedió que las propuestas tomistas fueron filtradas en definitiva por las teorías de Suárez, en el que vieron el culmen de una obra iniciada varios siglos antes.

Descartes, situado ante dificultades a las que no encontraba respuesta, y sin tener a mano más que las explicaciones pretendidamente metafísicas de Suárez y sus discípulos, hizo una enmienda a la totalidad del saber de su tiempo. No lo tuvo fácil, porque toda la ciencia estaba en crisis, como habían mostrado los Humanistas del siglo XVI. Vives o Budaeus habían querido volver al estudio del derecho romano puro, pero cincuenta años después sus discípulos denunciaban las muchas arbitrariedades del derecho romano en nombre del derecho de la razón. Los Humanistas

no vieron el nuevo camino: Ellos habían elevado al rango de paradigma científico a la Filología y la Historia, y se les escapaban tanto las posibilidades de las Matemáticas como las derivadas del conocimiento experimental. En Descartes confluyeron varios motivos. De un lado, la poca calidad de los estudios escolásticos al uso en las Escuelas; de otra parte, la crisis de la ciencia misma, que no acertaba a cohonestar los datos de los sentidos con el discurso racional. La polémica del siglo anterior había preparado el camino en buena medida: Porque un reformador total del método del conocimiento hubiera sido visto como un arrogante y un provocador: Una persona soberbia, en definitiva, que pretendía hacer tabla rasa del conocimiento acumulado por tantas personas sabias a lo largo de los siglos. En el siglo XVI, un innovador tal hubiera sido considerado así, porque entonces las discusiones giraron en torno al método de la ciencia del derecho, no sobre el camino del conocimiento humano en general. Pero las desinhibiciones que habían provocado las polémicas de los Humanistas, con el malestar en toda la cultura, hicieron que Renato Descartes se encontrara en una situación especial. Además, no era un teólogo ni un *poëta*. En él dominaba la actitud entre calculadora y empirista propia de un científico moderno. No tenía motivos para creer en los libros escolásticos, e intuía que tampoco era fiable el empirismo del tipo de Hobbes. Buscó un punto de Arquímedes de todo el conocimiento, pero si sus sentidos –y el sentido común– les mostraban una realidad, y su razón otra, ¿qué camino tomar?

Obviamente, la suya no fue una simple crisis científica derivada de la falta de confianza en una hipótesis explicativa de la realidad que estudiaba. Por razones que ni él mismo supo explicar claramente, fue movido a entender que el único conocimiento cierto era el que obtenía desde los razonamientos matemáticos cuando procedían desde los axiomas que encontraba ya en su razón. Como estos axiomas los encontraba en la razón, él y su escuela consideraron que se trataban de ideas innatas. Ésta era una tesis excesivamente deudora del escolasticismo decadente: Ni

Tomás de Aquino ni Juan Duns habían considerado que los *prima principia* de la razón (teórica o práctica) eran ideas innatas. Esta afirmación prácticamente inicial también le distanció del empirismo de Hobbes, pero al precio de dar origen al innatismo filosófico. Le faltó vigor para explicar la realidad en su conjunto.

Es interesante repasar detenidamente su Discurso del método a través de una lectura que sabe en cierto modo lo que busca. Reparemos entonces que todas las explicaciones que encontramos en esta obra se refieren, sin excepciones, al conocimiento de las figuras geométricas. Permaneció extrañamente ajeno a las posibilidades que brindaban las categorías trascendentales de los escolásticos tomistas más recientes. Francisco Zumel, Gaspar Hurtado y Baltasar Navarrete —opuestos en nombre de Santo Tomás a la teoría del estudio de las cosas en sí—, estaban explicando que la ética tomista tenía un carácter necesariamente trascendental, pues las conductas no eran buenas o malas ‘en sí y por sí’, sino por relación al hombre. Pero el prestigio de Vázquez, Molina y Suárez fue tal, que echó a la cuneta las obras de los teólogos de otras escuelas. De hecho, aún hoy los nombres de Zumel o Navarrete nos resultan poco conocidos.

Es lícito que nos preguntemos sobre el alcance del nuevo método que proponía Descartes. Se trató de un caso singular de hipostatización de la solución a un problema que, ciertamente, pronto mostró sus virtualidades en las explicaciones físicas, y quizá más especialmente en las mecánicas, pero que su mismo autor dudó si podían ser generalizadas. Concretamente, el nuevo método ¿era aplicable a la cotidianidad humana? En su *Première Méditation* Descartes nos explica: “Mais, encore que les sens nous trompent quelquefois, touchant les choses peu sensibles et fort éloignées, il s’en reconte peut-être beaucoup d’autres, desquelles on ne peut pas raisonnablement douter, quoique nous les connaissons par leur moyen: par exemple, que je sois ici, assis auprès du feu, vêtu d’une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, et autres choses de cette nature”. Del mismo modo que

Kant, la certeza buscada iba más en la línea de los fundamentos de la Geometría, la Astronomía o las Matemáticas que no de la justicia o del derecho.

No sería fácil describir el alcance de su método porque, además de los escritos que llevan su firma, él contribuyó decisivamente a difundir un nuevo estilo que postulaba un *principium unicum* desde el que se deduciría todo un nuevo cuerpo del saber si el investigador-creador usaba los instrumentos adecuadamente; estos instrumentos eran los razonamientos de naturaleza pretendidamente matemática. Los tratadistas del derecho natural propio de la Edad Moderna vieron en el estilo de Descartes su tabla de salvación, y también su trampolín. Porque en el siglo XVII, nadie que aspirara a ser citado, aludía a la conciencia moral que nos suministra los primeros principios de la razón práctica. Esta doctrina antigua y medieval —la de la conciencia— fue abandonada de hecho o explícitamente. La reacción de los jusnaturalistas del siglo XVII tomó dos caminos. Uno, el más moderado, que aún seguía la tradición, compuesto por personas creyentes, tomó el “De jure belli ac pacis” de Hugo Grocio como su escudo salvador. Grocio todavía hablaba de la Ley Eterna de Dios como uno de los *initia* del conocimiento práctico. La corriente de los *grotiani* se extendió ampliamente incluso durante el siglo XVIII, cuando su obra era reeditada, como en tono beligerante, traducida a la lengua alemana. Ellos hablaron de una Ley Eterna inmutable, al modo de Suárez. Hicieron suya —aunque normalmente sin usar estas expresiones— la distinción escolástica entre la *lex indicans* y la *lex praeciens* que componen la Ley natural.

El otro camino del derecho natural moderno fue más innovador. En cierto modo lo había iniciado Fernando Vázquez de Menchaca en 1560, postulando prácticamente un *principium unicum* que le venía ofrecido por el derecho romano: Un *coëtus* de hombres libres e iguales que se reúnen en una sociedad política para asegurar mejor sus derechos naturales. La expresión *jura naturalia*, con toda carga individualista, venía expuesta en Ins-

tituta 1,2,11, y Vázquez la eligió como en el principio sistemático y por tanto omnipresente de sus explicaciones. Grocio no se atrevió a tanto, y si en ocasiones usó el recurso romanista del *status naturae* y erigió al contrato como en la casi única categoría válida de la ciencia jurídica, también aludió generosamente a la Ley Eterna de Dios y a las naturalezas inmutables de las cosas. Es preciso reconocer que la obra de Grocio —a pesar de que fue considerada en su momento como el inicio del derecho natural moderno— supuso un retroceso en la carrera por la Modernidad. El estilo del nuevo derecho natural fue indicado por Samuel Pufendorf, hacia 1670, que considerada a la naturaleza como *contradistincta* de Dios y afirmaba el nominalismo filosófico ya en las primeras páginas de sus obras. De todos modos, no hay que hacerse muchas ilusiones con Pufendorf, porque no hizo de la claridad un arma: En sus libros suele proponer dos explicaciones distintas, una de tipo grociana, y otra basada en la libertad del individuo independiente y en los contratos.

¿Se pueden enunciar derechos de los individuos desde el nominalismo? Pufendorf, zambullido de hecho en la filosofía escolástica, aún matizó y trató de explicar muchas cosas. Locke, treinta años más tarde, ya más desinhibido, hizo suyas simultáneamente las doctrinas nominalistas y la de los derechos individuales. Realmente, John Locke tuvo las cosas fáciles: A lo largo del siglo XVII se había ido extendiendo la doctrina cartesiana de las ideas innatas, y este inglés, siguiendo impecablemente el *common sense* de su momento, dedicó los prolijos y reiterativos cuatro volúmenes de su ensayo sobre el entendimiento humano a rebatirlas. El ocasionalismo de Malebranche, y también en cierto modo de Berkeley, presentaba demasiados puntos flacos. Desde Locke al siglo XX, buena parte de las discusiones jusnaturalistas han girado sobre la posibilidad de las ideas innatas: Una discusión en la que no hubieran tomado parte Tomás de Aquino ni Duns Scoto.

EL MOMENTO DE NEWTON

Los partidarios del deductivismo cartesiano y los seguidores del método que representaba Galileo se tiraron los trastos a las cabezas durante el siglo XVII. Ciertamente, tras la entrada en escena de Hobbes, las posturas se habían endurecido. Lo cierto es que ambos esquemas metódicos tenían su parte de razón, y era preciso combinar uno y otro, una tarea reservada a Newton. Si supusiéramos que él se volvió contra Descartes, tendríamos razón, porque recabó el momento experimental junto al deductivo. Pero una cuidadosa complementación del método de Galileo con el uso que los cartesianos daban a las Matemáticas, produjo el nuevo método científico.

El siglo XVIII fue el momento de la representación del mundo como una máquina: Un reloj que el Gran Relojero había puesto en movimiento. Como Descartes había explicado que tan 'natural' es el estado de reposo como el del movimiento, el *Deus ex machina* estaba, en realidad, de sobra. Fue la Edad de Oro del ateísmo. Debía de haberlos en el siglo anterior, como reconocemos en las diatribas de Pascal con tanto adversario desconocido para nosotros; pero en la Ilustración se manifestaron sin tapujos. El método de Newton se prestaba a una explicación simplemente fisicista del Universo, y el piadoso Newton añadió a la segunda edición de sus Principios un tratado de Teología natural en el que pretendía mostrar que la adopción de su método no tenía implicaciones teológicas. Aludo ahora al ateísmo, porque sin el vigor humano que supuso el movimiento ateo, seguramente el método científico no hubiera gozado de tanto prestigio como tuvo en las Edades Moderna y Contemporánea. Como es lógico, no nos interesa tanto el mismo método científico, o la figura personal de Newton, como lo que él representó o las ilusiones que despertó.

Newton manifestó claramente la derrota de las ilusiones del género humano. La Filosofía había sido entendida como un saber por sus causas, y los filósofos habían pretendido conocer las co-

sas por sus causas últimas. Pero las explicaciones físicas que resultaban desde el método de Newton no admitían tantas pretensiones: Sabemos que existe la ley de la gravitación universal, pero no sabemos porqué ni para qué existe. Pues el investigador debía atenerse —según la terminología de Galileo— a los ‘cuerpos regulares’, aquellos que pudiéramos medir con precisión según el número, el peso o la figura. Tal vez hoy no concedemos tanta importancia a estas restricciones iniciales en la investigación, porque sabemos que el método científico es útil para la tecnología que crean los físicos y los químicos, y poco más. Ante el espectáculo de tantas explicaciones científicamente correctas, nos hemos vuelto escépticos, de modo que la misma palabra materia —si tenemos en cuenta algunas sugerencias de Whitehead, por ejemplo— se ha vuelto altamente problemática. De hecho, hemos creado en estos últimos decenios una asignatura nueva, la de Filosofía de la Ciencia, que compone pretendidamente un sector del estudio filosófico. Pero a finales del siglo XVII, el problema presentaba una cara diferente. Descartes y los empiristas habían ofrecido un único cauce epistemológico, de modo que las restantes formas del conocimiento que no se ajustaran al paradigma de la escuela, eran declaradas irrelevantes.

Realmente, ¿era tanta la autoridad del método científico? Sí, porque tenía tras de él una poderosa mentalidad metafísica: Pensar la totalidad de la realidad como compuesta de una sola Materia que se regía por una sola y única ley del Movimiento. Se trataba de encontrar y describir satisfactoriamente la única ley de causa-efecto que regía la totalidad de lo existente. Así conoceríamos el auténtico puesto del hombre en el Cosmos, y acabaríamos con las tradiciones irracionales que llenaban la vida de las Monarquías modernas antes de la Revolución Francesa: Era una tarea científica, política, religiosa y moral. Entonces descubriríamos que —tal como ya postuló Hobbes— el hombre no es libre, no al menos en el sentido usual del término. Tiene consciencia, pero nada más. D’Holbach dedicó su extenso tratado sobre

l'esprit a mostrar que el espíritu consiste precisamente en la conciencia de la necesidad. Si conociéramos exactamente nuestro puesto en el único movimiento, acabarían nuestras dudas, discusiones, ansiedades: Llegaríamos a la felicidad, esa felicidad que solamente se adquiere cuando uno se reconcilia con su verdadera naturaleza. Hubiera sido difícil pensar el movimiento materialista moderno y contemporáneo prescindiendo de la médula del espíritu junsnaturalista que alentó a la Ilustración.

Cassirer hacía notar que entre Locke y Hume se interpuso Newton. Pues Newton contribuyó decisivamente a entronizar el nuevo método, en el que en principio todos tenían cabida, y en el que las categorías de finalidad, causa o sustancia, eran superfluas. Hobbes y Locke ya habían negado la posibilidad de conocer sustancias, esto es, cosas que subsistieran por sí mismas y que fueran cognoscibles en su esencia con cierta precisión. Disolvieron las cosas en el flujo de sensaciones que perciben los sentidos, y la noción de sustancia quedó como una superstición, como mostró Locke con el ejemplo indio de la tortuga que sostiene el mundo. Las percepciones percibidas solamente tenían cabida en los libros científicos si eran comunicables a través del número o la figura. Les agobiaba el problema de los colores y los sabores: Sensaciones indiscutibles que, sin embargo, no eran consideradas científicas. El juego humano consistía —a falta de sustancias— en saber agrupar las sensaciones de esta índole según las leyes más adecuadas para el hombre: El utilitarismo hizo su entrada triunfal en el reino humano. David Hume —siendo irreprochablemente consecuente con estas ideas— negó la existencia de las sustancias, de la ley de causa-efecto y la existencia continuada de las cosas más allá de cada percepción concreta.

Pero si ya no hay sustancias objetivamente cognoscibles, ordenar la conducta humana se mostró un problema insoluble, porque tenía que salvar dos escollos: Uno, el más fácil de percibir inmediatamente, el de cómo agrupar las sensaciones fenoménicas en aras del progreso humano; pues en la filosofía que supone la

existencia de cosas en sí, era fácil explicar la prohibición de las donaciones entre cónyuges, porque todos sabían lo que era una donación, y lo que era el matrimonio. El otro problema tenía más enjundia: Si no existe realidad externa a nosotros, ¿cómo salvar la universalidad o necesidad del conocimiento, especialmente la del conocimiento práctico? Hasta entonces no había supuesto problemas especiales explicar la necesidad incondicional de una conducta, porque el adulterio, el robo o el homicidio eran ‘malos’ sin más. Pero si el conocimiento se disuelve en pura tecnología, ¿para qué fines había que ordenar el flujo de sensaciones? Kant no pudo tolerar que persistieran estos dos problemas.

KANT CAMBIÓ SU VIDA APACIBLE

Immanuel Kant fue un metafísico wolffiano que entró en crisis tras la lectura de Hume. Entonces, tras diez años de meditación, publicó la *Crítica de la Razón Pura*, que es una obra razonablemente escéptica que se abre a lo que él llamó la fe filosófica. Porque su talante es escéptico, y superó las dificultades teóricas mediante el primado de la filosofía práctica, de modo que será científico todo el andamiaje categorial que ayuda a explicar la génesis, fundamentación y alcance de las leyes innegables de la moral. Así como los filósofos empiristas habían pretendido partir desde los fundamentos más elementales de la teoría para concluir en la filosofía práctica, Kant procede al revés: Parte desde la Filosofía práctica para declarar ‘necesario’ (nothwendig) todo aquello que sea imprescindible suponer para explicar la universalidad incondicionada de cualquier deber.

Pero Kant no entró directamente en el ámbito de la Filosofía práctica. Antes debía mostrar la valía de su discurso en las polémicas sobre la naturaleza del método científico. A ello dedicó la primera parte de su *Crítica de la Razón Pura* (la “Doctrina de los elementos”) así como bastantes páginas de la “Doctrina trascen-

dental del método”, ya al final de esta obra. Su problema era explicar la universalidad o necesidad de nuestros conocimientos, teóricos y prácticos. No propuso exactamente una alternativa metafísica al empirismo, sino que aceptó su postulado básico, a saber: El flujo de sensaciones que llega hasta nuestros sentidos no viene ya digerido por unas supuestas sustancias que agrupen unitariamente todo lo que emana desde ellas y llega hasta nosotros. El mundo extrahumano sería un correr caótico de sensaciones, y es el hombre quien ordena tal caos.

Pero esta ordenación humana de los fenómenos poco tiene que ver con las propuestas de los empiristas ingleses: Éstos habían hablado de simpatía, benevolencia o amistad como los criterios discriminadores de las sensaciones. Kant asumió el empirismo, y fue más estricto que los empiristas en su rigor conceptual. Porque está el *Faktum* innegable del conocimiento intersubjetivamente válido, así como el de la moralidad considerada en los mismos términos. Desechada la posibilidad de sustancias que nos ordenen los fenómenos de la sensibilidad, él buscó la necesidad perdida por los empiristas en la síntesis trascendental de las categorías puras a priori del Entendimiento (Verstand) con los fenómenos de la sensibilidad. Esto es, decimos que tal figura es rectangular porque los fenómenos captados por la vista se han sintetizado con la categoría a priori de rectángulo. Esta síntesis no es un hecho particular, que sea propio de cada ser humano. Puede haber, ciertamente, síntesis que realiza cada persona, o cada cultura, pero tales síntesis son meramente empíricas, no trascendentales, esto es, creadoras de conocimiento válido para todo hombre. Precisamente, él reprochó en términos amargos a Leibniz y Wolff, no haber sabido reconocer el carácter transcendental de esta síntesis, que la dejaron en el plano simplemente lógico. Las síntesis simplemente lógicas carecen de necesidad objetiva, y las síntesis trascendentales son absolutamente necesarias porque nadie en su juicio puede afirmar que esta figura no es rectangular.

Estas categorías puras a priori del Entendimiento que determinan las intuiciones de nuestros objetos en el espacio, residen en el 'psiquismo humano'. Kant usó reiteradamente esta expresión para referirse a la sede, por así decir, de estos principios. Es función del Entendimiento aplicar por sí mismo (la espontaneidad del Entendimiento) estas categorías trascendentales a los datos proporcionados por los sentidos. Pero el Entendimiento es muy limitado, y limita su actividad a ciertos sectores del conocimiento. Este primer conocimiento es completado por el juego que nos aporta la Razón (Vernunft). Es patente que nadie puede saber lo que sea 'la cosa en sí': Decimos de tal piscina que es rectangular porque estamos usando la categoría pura del rectángulo; lo que sea esa piscina antes de que intervenga nuestro conocimiento con sus categorías puras a priori, queda ignoto para nosotros. Lo que sea 'la cosa' es una construcción llevada a cabo por la síntesis de los fenómenos de la sensibilidad y las categorías del Entendimiento. Pero nadie puede dudar —según Kant— de que estamos ante una piscina de forma rectangular.

Surge incidentalmente una cuestión: Parece que los fenómenos de la sensibilidad han de llegar al Entendimiento ya ordenados de alguna manera, porque no nos cuesta trabajo decir que este lápiz tiene forma cilíndrica, pero sería un absurdo aplicar la categoría de cilindro a un automóvil o a un pájaro: Éste sería un tipo de error no admisible, que más que desconocimiento indicaría locura. Kant explicó que el Entendimiento atrapa los fenómenos gracias a su espontaneidad, de forma que une a cada oveja con su pareja. Pero la multitud de datos fenoménicos de todo tipo que llega al ser humano ha de portar ya una cierta homogeneidad, según sectores del conocimiento u objetos. En varios momentos decisivos, cuando aborda este problema expresamente, empujado por las exigencias internas de su propia explicación, reconoce una cierta unificación de los datos de la sensibilidad antes de haber tomado contacto con las categorías del Entendimiento. Luego las cosas en sí no desaparecen enteramente.

El ser humano filtra ‘todas’ las sensaciones que provienen desde los objetos a través de sus categorías a priori. Pero, hablando con rigor, ¿ha de haber una categoría pura específica para cada ‘cosa’? No, desde luego. Él expuso varias tablas con las categorías puras a priori –y tuvo la delicadeza, como indicaba Hegel, de presentarlas en grupos de a tres– y tales tablas solamente expresan las relaciones más universales y necesarias que relacionan las cosas entre sí. Pues no estaba preocupado en absoluto por explicar por qué distinguimos una pera de una manzana. El paradigma científico de su momento era la amalgama que componían la Física, las Matemáticas y la Geometría. Dedicó la *Doctrina de los Elementos* a explicar el estatuto científico de la Geometría y las Matemáticas. La explicación que proporcionó acerca de la intuición de los objetos en el espacio es posiblemente la más brillante que podemos leer; no es creíble, porque parece que el conocimiento humano es mucho más sencillo y complejo (Kant, en su empeño por clarificar lógicamente este problema, lo volvió entre simple y complicado), pero es preciso reconocer que su teoría de la Geometría es la más brillante, homogénea y coherente que han propuesto los filósofos. En cambio, su explicación acerca de la sucesión de la cantidad discreta, hecha sobre los patrones fundamentales del conocimiento geométrico, deja mucho más que desear; porque, como ya explicara Couturat a comienzos del siglo XX, la explicación de la intuición de los objetos en el espacio, en poco se relaciona con estas otras sucesiones.

Los neokantianos que están a caballo entre el siglo XIX y el XX, procedieron como si Kant hubiera propuesto (o fuera posible desde su filosofía) construir tablas categoriales a priori para explicarlo todo, de forma que el Derecho de obligaciones se compondría de las nociones a priori que comporta cada tipo de contrato. Esto no es cierto en Kant: Él estaba preocupado por los problemas que conmocionaban a su época, a saber, la explicación de la universalidad de las ciencias exactas. El derecho quedó deliberadamente al margen de estas explicaciones, ya que él aclaraba

expresamente en la Crítica de la Razón Pura, A 43-44, que “Sostener que toda nuestra sensibilidad no es más que la confusa representación de las cosas, una representación que sólo contendría lo que pertenece a las cosas en sí mismas, pero que las contendría en una masa de características y representaciones parciales que no distinguimos conscientemente, constituye una falsificación de los conceptos de sensibilidad y de fenómeno. La diferencia entre una representación clara y otra confusa es puramente lógica y no afecta a su contenido. El concepto de *derecho*, del que el entendimiento sano hace uso, contiene indudablemente todo lo que la especulación más sutil es capaz de desarrollar a partir de él, pero en el uso común y práctico no se tiene conciencia de las diversas representaciones incluidas en ese pensamiento. Por ello no puede decirse que el concepto común sea sensible ni que contenga un mero fenómeno, ya que el derecho no puede manifestarse, sino que tenemos su concepto en el entendimiento y representa una propiedad (la propiedad moral) de las acciones, una propiedad que pertenece a éstas en sí mismas. Por el contrario, la representación de un *cuerpo* en la intuición no contiene absolutamente nada que pueda pertenecer a un objeto en sí mismo, sino simplemente el fenómeno de algo y el modo según el cual ese algo nos afecta”. Esto es un serio llamamiento a aquellos que proyectan, alargándola indebidamente, la explicación de la Geometría en el derecho, postulando que la incognoscibilidad de la cosa en sí, según Kant, se da igualmente en los temas prácticos.

Kant fue un teórico en parte de la Geometría y de las Matemáticas, y en parte de la Moral, y no podemos sacar su doctrina de su contexto para aplicarla a otras realidades. De hecho, en su mismo contexto original muestra innegables deficiencias, en parte porque extiende abusivamente su intuición sobre la síntesis trascendental de los fenómenos de la sensibilidad con las categorías del Entendimiento, y aplica la explicación de la Geometría a las Matemáticas, y en parte porque no sabe quitarse de encima las cosas en sí o las sustancias, que ya le ordenan —según su explica-

ción— los datos fenoménicos para que encajen cómodamente con las categorías del Entendimiento. El primer fallo muestra lo muy limitado de su método, que ni siquiera le sirve para todas las ciencias exactas, y el segundo nos enseña que, al ser rigurosos, las sustancias vuelven a aparecer ante el filósofo.

Tenemos así en Kant la “Retórica trascendental”, que es la Metafísica de Suárez y Wolff, que él ya no aceptaba; la “Dialéctica trascendental”, que explica la génesis de la moral; y las categorías puras a priori del Entendimiento, que nos muestran cómo construimos la Geometría y las Matemáticas. Kant, que muestra en el prólogo de su obra no ser un hombre precisamente modesto, entendía que los fallos de los filósofos anteriores habían sido fundamentalmente dos: Uno, no haber sabido reconocer la innegable diferencia entre el Entendimiento y la Razón, y el otro, desconocer el carácter propiamente trascendental de la síntesis entre los datos de los sentidos y el mundo categorial. Éstas eran críticas que alcanzaban a los empiristas. Podríamos preguntarnos, incidentalmente, qué hubiera sucedido si él hubiera conocido las obras de Zumel, Hurtado o Navarrete. Si hubiera considerado que la síntesis que ellos proponen es simplemente lógica, o verdaderamente trascendental; o si el empirismo estaba ya superado en estos autores. *Arcana historiae*.

LA FILOSOFÍA PRÁCTICA

Kant, en el plano práctico, que desarrolla a lo largo de la Dialéctica trascendental, realiza unas argumentaciones extraordinariamente distintas a las que expone en la Doctrina de los elementos y en el Discurso trascendental sobre el método. Porque la filosofía práctica, que es la reflexión que la Razón (Vernunft) se hace ella sobre sí misma, como sujeto y objeto al mismo tiempo, no se fundamenta tanto en síntesis entre fenómenos y el mundo a priori, como en el singular comportamiento de las ‘ideas’. Supe-

rado el momento del Entendimiento, que es el de la Geometría y las Matemáticas, entramos ahora por el terreno de la Razón, es decir, en el mundo de las ideas. Estas ideas, ¿constituyen ideas en el sentido propio del término? Contestar a esta pregunta nos llevaría a una discusión sin fin, porque implicaría el intento de querer abrir la misma estructura explicativa de su filosofía práctica, y esto sería tanto como fundamentar acabadamente o destruir la filosofía crítica.

La estructura de la *Vernunft*, basada en la homogeneidad de todos sus momentos y elementos, postulaba como dato primero e insuprimible, la anticipación de una síntesis a priori que no es otra cosa que la idea del sistema llevada a una expresión alta y exigente. Esta estructura estrictamente unitaria hacia posible los intereses de la razón, y con ello la misma marcha de ella, de forma que Kant pudiera hablar de la espontaneidad de la razón. Esto es, Kant propugnaba una totalidad previa a cualquier intento intelectual considerado aisladamente, o a cualquier dato o pensamiento concreto, que determinara necesariamente un movimiento continuo de todas las determinaciones del pensamiento hacia la plenitud ya requerida según la totalidad postulada previa y normativamente. Y el lector, quizá ya cansado de esta jerga seminteligible, tiene derecho a preguntar qué significa esta tensión permanente de todo dato psicológico o histórico hacia la idea de plenitud.

Indicaba que el intento de explicar esta virtualidad del sistema, implicaría exponer paso a paso la estructura interna de la Dialéctica trascendental. Aunque si abstraemos los elementos comunes, o necesarios, de este sector de la filosofía kantiana, observamos ante todo una superficie plana del tipo de la metafísica moderna (Suárez, Wolff), que ha prescindido de los distintos modos de ser, y que postula una identidad del todo consigo mismo. Triunfó Parménides sobre Aristóteles. La ausencia de distintos modos de ser ("Todo es siempre lo mismo") determinaba igualmente la ausencia de profundidad y altura, y únicamente permanecía un 'ser'

amorfo extraordinariamente maleable en las manos de esta nueva metafísica, como mostraron en su día Vázquez, Molina y Suárez, Leibniz o Wolff y, finalmente, la Dialéctica Trascendental de Kant. Porque la totalidad postulada anticipadamente no era un agregado del tipo de una rapsodia, que permaneciera dependiente de la experiencia, sino un conjunto universal y total necesariamente homogéneo, en el que todo era siempre lo mismo, y así entroncaba Kant —desde este respecto— con la metafísica de Suárez, con el fenomenismo de Locke o Hume, o con el materialismo de Helvetius o d'Holbach. Se trataba de una única realidad regida por un solo movimiento. Esta sola realidad presentaba sin esfuerzos (era lo que mejor se ajustaba al sentido común moderno) una única dimensión, que era la que estudiaba la Geometría y explicaba la Mecánica de Descartes. Perdieron de vista que las cosas son múltiples, diversas, y frecuentemente irreductibles unas a otras. Un inmenso manto gris y plúmbeo cubrió todas las manifestaciones de la vida, uniformándolas de acuerdo con los ideales modernos. No tuvo nada de extraño el éxito de la *Université Impériale* de Napoleón.

Kant, al parecer consciente de la fragilidad del terreno que pisaba, presentó un todo en parte compuesto por reglas procedimentales que resultaban desde la tensión de las determinaciones concretas hacia la idea de plenitud, y en parte fundado en tesis normativamente concretas. Las reglas procedimentales provenían desde una exigencia de plenitud que hacía superar continuamente el *horror vacui*: “Non datur vacuum formarum”. Las exigencias de totalidad hacían avanzar las ideas y razonamientos casi al modo como el soldado de la fila de atrás ocupaba el puesto del compañero caído en la fila de delante. Como es lógico, la ley máxima era la de la coherencia. Siguiendo viejas incitaciones de la filosofía scotista, Kant persiguió mostrar la identidad de cada acción consigo misma, según una identidad o universalidad anterior a cualquier cálculo estratégico o utilitarista. Su postulado normativo más concreto fue la noción de persona, o *juristische*

Person. Estudié este tema hace años, por indicación de Álvaro d'Ors y parecía que, efectivamente, se trataba de una tesis típicamente kantiana. Pero algunos años más tarde la reconocí, también con fuertes exigencias sistemáticas, en la filosofía de Samuel Pufendorf.

Los escolásticos tardíos y el empirismo inglés le habían brindado la oportunidad que hizo posible su filosofía práctica. Aquellos le habían educado en la identidad omnímoda del ser, según su discutible interpretación del estilo de Parménides, y Hume introdujo unos intereses de la razón que no eran universales, por lo que la noción misma del deber, necesariamente universal, quedaba sustituida por consideraciones utilitaristas. Como fue lógico, el esfuerzo de Kant se dirigió a la búsqueda de la universalidad del conocimiento teórico y práctico, que habían quedado reducidos en manos de los ingleses en simples hechos contingentes. Él creyó encontrar el fundamento de la universalidad del conocimiento teórico en la naturaleza trascendental de la síntesis que opera el Entendimiento, porque el *Verstand* nutre por igual a todos los seres humanos, de modo que nuestro conocimiento geométrico o matemático puede ser impuesto a cualquier individuo, por renuente que se muestre. El conocimiento práctico era posible gracias a unos intereses de la razón que constituían el meollo de su propuesta epistemológica. El juego de estos intereses nos mostraba lo que es o hay, y esto, gracias a su necesidad, era ya por sí vinculante. Kant desechó la posibilidad de distinguir el ser del deber ser.

Como era lógico, la universalidad del conocimiento práctico se basaba en su necesidad metafísica. La filosofía escolástica le había enseñado que, de la mano de las exigencias de la coherencia y plenitud que son propias de la imaginación humana (llamada conciencia objetiva por los geómetras, o imaginación por Descartes) cuando intuye objetos en el espacio, que todo lugar y situación busca reconciliarse consigo mismo. Porque así como cada cosa ha de estar en su sitio, y mientras no suceda esto hay que

hablar de irregularidad, cada acción humana ha de coincidir consigo misma, y así es como podemos hablar de una Metafísica de las costumbres. En su tono aparentemente dictatorial (él llena sus páginas con el adjetivo necesario y el adverbio necesariamente), nos proporciona dos ejemplos de esta identidad metafísica. Uno es el del mentiroso: Si una persona tiene un móvil que le incita a mentir, ha de universalizar las exigencias de esta acción para comprobar si es consistente consigo misma. Para universalizar esta acción, ha de elevar su móvil subjetivo (por ello simplemente físico, *sinnlich*) a ley universal, para comprobar si la mentira es coherente consigo misma. No lo es, porque si eleva su móvil subjetivo a ley universal, y supone que a todas las personas le es lícito mentir, la actitud del mentiroso se destruye a sí misma, pues no puede exigir a los demás que den crédito a sus palabras, y la mentira carece de sentido. Esto es, el que inquiere acerca de la licitud de la mentira ha de estudiar según una ley universal *las consecuencias* que se siguen de la situación que él quiere establecer. Una vez estudiados los resultados de estas consecuencias, el moralista establecerá una categoría a priori moral. Kant sí era consecuencialista, pero en el sentido de los metafísicos españoles, no en la nueva acepción que le dieron a este término Thomasius o Hume.

La cosa en sí estuvo presente en Kant desde el primer momento en su filosofía práctica, aunque asumió caras distintas de las afirmaciones brutales de Leibniz y Wolff. Además, la categoría de la persona, con lo que esta noción lleva de coherencia y dignidad, fue el otro gran eje de su explicaciones prácticas.

EL MÉTODO CIENTÍFICO MOSTRÓ SUS INSUFICIENCIAS

A partir de comienzos del siglo XIX los estudios sobre el método científico los llevaron a cabo científicos, normalmente físicos, y las investigaciones sobre las Matemáticas y la Geometría,

profesionales de ambas disciplinas. Las discusiones sobre la naturaleza del método científico, y por tanto sobre sus capacidades, fueron especialmente fuertes en el inicio de la Edad Contemporánea. Todos tenían fresca la intuición inicial de los empiristas, a saber la agrupación de los simples fenómenos mediante recursos diversos, y quizá este fenomenismo fue una de las piedras de escándalo bajo las que se desarrolló la infancia del método. Además, Newton había hablado de un tercer momento de la investigación, porque además de la observación de los fenómenos y de la formación provisional de una hipótesis o ley, había exigido que tal hipótesis fuera verificada mediante el laboratorio, esto es, a través de un experimento. La exigencia de esta experimentación de la hipótesis lograda mediante la experimentación se mostró pronto imposible. Olvidaron lo que el de Aquino había explicado mucho antes, que Aristóteles había establecido –según él– que una cosa es la ciencia (*scientia*) y otra el arte (*ars*), porque la ciencia es un saber acabado por su causas, mientras que el arte constituye únicamente un cierto método u orden racional para saber cómo hay que hacer alguna cosa: *Recta ratio factibilium*, y que los saberes que resultan desde el experimento –como son la Medicina o la Agricultura– y permiten conocer alguna regla universal (“Et ideo hic dicit quod si ex experimento accipiat aliquid universale circa generationem, idest circa quaecumque factibilia, puta circa sanationem vel agriculturam”), pertenecen solamente al arte, porque la ciencia tiene un alcance mucho más restringido: Tal expone en los Comentarios a los Analíticos Posteriores, párrafo 592.

La ciencia moderna había avanzado a grandes pasos en los siglos XVIII y XIX. Incluso la Química, que comenzó la Ilustración en un estado precientífico, había logrado ya cierta madurez a finales de siglo. Y conforme se sucedían estos desarrollos, la hipótesis de una máquina universal compuesta de una sola materia y sometida a un único movimiento, se alejaba teóricamente más de la comprobaciones científicas. El problema era sencillo: Para

exponer argumentadamente la Física, todo físico debía establecer hipótesis para el trabajo que no solamente no estaban averiguadas en el laboratorio, sino que sabía que eran inverificables. Parecía que como por una inclinación suya perversa, el método científico reclamaba su negación en el mismo desarrollo de la ciencia. Tomás de Aquino sabía que las demostraciones —otra cosa eran las definiciones— “hoc non manifestant, sed supponunt; sicut in mathematicis demonstrationibus arithmetica supponitur quod est unitas et qui est impar” (Analyticos Posteriores, parágrafo 427), pero el constructivismo propio de la Edad Moderna quiso verificar todos los elementos de cada saber. Un gran físico de la primera del siglo XIX, Whewell, reparó —como todos ellos— en esta deficiencia estructural de la Física, y llevado por su vocación también humanista, publicó los dos volúmenes de su “Method of Inductive Sciences” hacia 1835; es lectura fácil, porque hay *reprint* de Johnson, N.Y.

Físicos y geómetras se cebaron en sus críticas, y las preocupaciones cartesianas sobre el desfase entre los datos proporcionados por los sentidos y la marcha de la razón volvieron otra vez a un primer plano. Gauss elogió el nacimiento de la Geometría ordenada. Lobatschefski (*Étude géométrique sur la théorie des parallèles*, traducción del alemán por H. Houel, París, 1840) para evitar los inconvenientes del postulado IV de Euclides, creó una Geometría que solamente conocía tres postulados, el de punto, el de contigüidad y el de discontinuidad o corte. Pronto aparecieron sistemas geométricos no-euclídeos, que solamente aceptaban los tres primeros postulados de Euclides. Y las Geometrías puras acabaron de desolar el panorama de los geómetras minuciosos en el siglo XIX. El gran maestro de la segunda mitad de este siglo, Grassmann, no dudaba en declarar que cuando declarábamos correcto un teorema geométrico, hacíamos esto porque encontrábamos en tal desarrollo una sensación de agrado. Ignoro las opiniones de Hilbert al respecto, que nunca he leído a este

autor. Sin embargo, el desarrollo tecnológico fue grande, y el gran público creía sinceramente en la objetividad de la ciencia.

¿Por qué creábamos proposiciones lingüísticas que tenían sentido y eran válidas para la comunicación humana y para la marcha de la Física? Buscaron el singular estatuto científico del lenguaje humano, y Peano y Frege trataron de fundamentar las Matemáticas en la Lógica, en un serio intento por mostrar los posibilitantes metafísicos del lenguaje. El siglo XX se abrió con una multitud de universitarios que querían estudiar el lenguaje para conocer los factores universales que lo hacían posible, y pronto las discusiones sobre el sentido, el significado y la significación de las palabras ocuparon un sitio predominante en los tratados de Filosofía.

El estatuto epistemológico de la ciencia se complicó algo a finales del siglo XIX porque la ciencia física se estaba disolviendo en simple empirismo. Los físicos, cansados de una discusión que ya entonces llevaba casi dos siglos en marcha, se contentaban con lo que descubrían en sus laboratorios, y el éxito inmediato compensaba las insuficiencias teóricas. Esto es, el positivismo se estaba resolviendo en empirismo. La teoría sobre el derecho no podía soportar esta reducción, y ante el peligro del empirismo, ella se refugió deliberadamente en el positivismo, tarea que fundamentalmente llevó a cabo Kelsen. Este autor se vio obligado a introducir hipótesis inverificables en la explicación sobre el derecho, fundamentalmente la categoría del *Sollen*. Le contradijo Ross desde un ángulo empirista, y las discusiones entre ambos nos han llegado a los universitarios que comenzamos nuestros estudios en los años '60. Hart trató de mediar estableciendo hipótesis positivistas de naturaleza más bien sociológica, en el último gran intento por salvar el carácter científico del positivismo jurídico.

Pero las derivaciones del empirismo ilustrado, ya fueran siguiendo directamente las tesis básicas de Hume, ya saliéndose de ellas para sentar un positivismo del tipo que fuera, tenían sus días contados. La marcha problema es conocida: de un lado, buena

parte de los empiristas, conocidos como El Círculo de Viena, habían discutido entre sí sobre las posibilidades de la verificación, de la verificabilidad y, finalmente, sobre la simple falsabilidad; al final resultó que los científicos se emanciparon de estas exigencias del método científico y las obtenciones de resultados pragmáticos al servicio de la investigación empresarial sepultó la vertiente propiamente científica de su trabajo. La Física se justificaba porque con ella se ganaba dinero. Además, los científicos desinteresados (pensemos en Carnap, Neurath, Russell y otros tantos) ni siquiera se ponían de acuerdo sobre la naturaleza de su investigación. Planck, Heisenberg y Einstein estaban sentando hipótesis de trabajo que destruían la idea de la máquina ordenada que funcionaba ordenada y constantemente.

Hacia al año 1970 estalló el escándalo. Desde el punto de vista más estrictamente científico, el propio de los físicos, la pequeña obra de Kuhn vulgarizó la tesis, más que centenaria, que mostraba las implicaciones filosóficas o metafísicas del trabajo de los científicos, y todo el mundo comenzó a hablar de paradigmas científicos en lugar del antiguo método único. En el derecho, las cosas tomaron un derrotero quizá impensado poco antes: Cambió extraordinariamente la situación política mundial, y el Estado único y monopolista en la creación del derecho, dejó de ser necesario. Hasta los años '80, después de la Segunda Guerra Mundial, Europa había vivido en una situación prácticamente militar, y las exigencias de unidad, disciplina y orden parecían evidentes a cualquier ciudadano. Al cambiar estas circunstancias, los jueces fueron más conscientes de su profesionalidad e independencia, y los antiguos cuerpos de leyes hubieron de hacer sitio también a los repertorios de jurisprudencia. Además, la multiplicidad de las declaraciones de derechos humanos, a veces recogidas en la misma Constitución nacional, hizo posible que el juez ordinario aplicara directamente exigencias básicas de justicia, con el consiguiente menoscabo del prestigio de la ley ordinaria.

VENTANAS NUEVAS

No es el momento de hacer ninguna recomendación moralizante, pero sí de explicitar lo que todos llevamos en la cabeza. Desde luego, la Metafísica moderna, la que comienzan Vázquez, Molina y Suárez, que acaban Leibniz y Wolff y otros tantos metafísicos que aún publicaban en plena Ilustración, no puede exigir ningún título especial para la credibilidad. Sobre ella recae el reproche de Retórica Trascendental que le impuso Kant. Pero tampoco tenemos motivos especiales para creer en el empirismo y afirmar el fenomenismo sensista que postuló David Hume, pues la historia más bien lo ha contradicho que no reafirmado.

Las derivaciones actuales de la Filosofía práctica actual, o son descaradamente humanistas, como es el caso de Habermas, o proponen esquemas intelectuales fundamentados en alguna pretendida cualidad del hombre o de la mentalidad actual, como es el caso de Rawls, que quiere derivar todos los derechos desde la igualdad propia de la posición original. Entre Habermas y Rawls nos quedamos con el alemán, porque el intento de Rawls, aparte de parecer artificioso, tiene demasiado de arbitrario. Sigue existiendo miedo para mantener alguna posición propiamente metafísica o, al menos ontológica, y casi nadie se atreve a hablar de la persona como origen y destino de los derechos. Es como si la afirmación de la persona implicara una toma de posición metafísica incompatible con el deseable nominalismo que ha de profesar cualquier investigador medianamente actualizado.

Kant no solamente no criticó a la cosa en sí en el derecho, sino que la reafirmó poderosamente según sus ideas metafísicas. No parece que nadie esté decidido hoy a seguir exactamente los pasos de Kant, aunque gusta su estilo sobre la incondicionalidad de la persona y las exigencias para asumir personalmente el cumplimiento de los preceptos morales; pero simplemente con este personalismo y esta autonomía no vamos muy lejos, a no ser que la imaginación pague demasiados gastos. Cabe la vía pragmática

que entiende la intersubjetividad del consenso suple la falta de fundamentación ontológica de los derechos; aludía a ella al comienzo de este estudio, y la cuestión parece centrarse en si realmente existe; además, una vez que acaba o pase este entendimiento intersubjetivo, ¿qué nos protegerá? La actitud políticamente correcta ha de mantener el uso de un mismo lenguaje en el discurso de los políticos, que cuando un atentado terrorista mata a una niña de siete años, hablan y hablan de atentado contra la democracia; ese acto no es un simple atentado contra de la democracia, sino algo infinitamente más grave. Cualquiera se ve compelido a pensar que el plano de la corrección política y el de lo verdaderamente humano andan demasiado disociados.

Kant propuso lo que él consideró el estatuto científico de la Geometría, las Matemáticas y la Moral. Se ocupó del derecho, aunque quizá fuera más exacto decir que buscó las condiciones racionales de la convivencia política: Pues en su filosofía no encontramos ningún tratado de metodología jurídica; siguió las ideas liberales usuales en su momento y se decidió por la representación casi gráfica de las *Freiheitssphären*, esto es, de las personas como esferas de libertad. En su filosofía práctica, moral y jurídica, afirmó la Metafísica: Ya he indicado que el único filósofo al que cita admirativamente es Platón. El tratamiento de lo que entonces era considerado el núcleo duro de la ciencia lo situó fuera del tratamiento metafísico propio de las ideas de la Razón. Para estos saberes quedaban simplemente las síntesis trascendentales que el Entendimiento opera entre los datos de la sensibilidad y sus categorías puras a priori. No sólo no cuestionó la noción de persona sino que la reafirmó trazándole exigencias morales (el cumplimiento del deber por el deber o autonomía moral) a las que no se hubiera atrevido ningún filósofo aristotélico. En la Dialéctica Trascendental se propuso tres metas: Demostrar la existencia de un orden moral objetivo, la del alma y la de Dios. En el plano que es propio de la Física, la Química o la Geometría, nada sabemos de las cosas *per seipsas*. Pero en el plano de lo que son los

seres humanos, y de sus exigencias morales y jurídicas, todo estaba dado. Lo realmente difícil para mí, que admiro a Aristóteles y a Tomás de Aquino, es aceptar el dogmatismo de la filosofía crítica de Kant. Sin embargo, algunas personas siguen escribiendo frases como “tras la crítica kantiana a la cosa en sí...”. Extraña ciencia la que enseñamos en nuestras Universidades.